62e ANNÉE (7e SÉRIE) — No 45 — 6 NOVEMBRE 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

SOMMAIRE

I. Le problème des guérisseurs. — II. Le plan des Pensées de Pascal. — III. Maria Goretti. — IV. Aspects de la religion en Angleterre. — V. Nettoyage des cerveaux à Shanghaï. — VI. La Réforme agraire en Chine. — VII. L'attentat contre Hitler. — VIII. La vaccination antituberculeuse. — IX. Malaise chez les Œcuménistes. — X. Le procès des septembriseurs. — XI. La situation des œuvres catholiques en France, d'après un visiteur espagnol.

I

Le problème des guérisseurs est l'un de ceux qui occupe actuellement l'opinion. Il est fréquent de trouver, dans les feuilles publiques, des informations concernant des poursuites intentées à des guérisseurs, à l'instigation du Syndicat des médecins. Le P. Beirnaert a traité de ce sujet brûlant, dans les *Etudes* de septembre, sous ce titre : **Le Problème des Guérisseurs.**

Il s'étonne d'abord qu'aucune étude de fond n'ait été publiée jusqu'ici sur la question. Le guérisseur guérit-il ? N'est-il qu'un charlatan et, par suite, un peu un escroc, un exploiteur de la crédulité publique, à la manière des diseurs et diseuses de bonne aventure ?

Précisons d'abord ce qu'il faut entendre par un guérisseur. Il ne s'agit pas des « rebouteux » de village. Le rebouteux est un praticien empirique, un praticien sans grades, sans diplômes, mais qui a réellement une habileté, un tour de main, une virtuosité qui font merveille en certains cas. C'est un pré-médecin. Le guérisseur est tout autre chose. Il ne se sert pas de remèdes proprement dits. Ses moyens d'action sont des prières, des formules, des impositions des mains, etc. Il croit et ceux qui s'adressent à lui croient comme lui qu'il a un don, un pouvoir. Il faut avoir « foi » en lui. Aucune médication scientifique, au vrai sens du mot. Ces guérisseurs parfois ne sont arrivés que peu à peu à la conscience de leurs pouvoirs.

« Le père Antoine, fondateur des antoinistes et guérisseur notoire, commença par prescrire un remède couramment employé dans la Flandre d'alors — la liqueur de Kœne — ce n'est que progressivement, et sous la pression des tribunaux qui le condamnaient pour exercice illégal de la médecine, qu'il découvrit que « tout remède matériel est comme un vêtement. L'imagination seule lui donne son pouvoir » [1].

[1] Voir Pierre Debouxthay, *Antoine le guérisseur et l'Antoinisme*, Liège, 1934, p. 108. Cette indication donne la réponse à une question qui nous a été posée au sujet de l'antoinisme.

Mais enfin le guérisseur guérit-il ? Il est malaisé de répondre. Au cours des procès récents contre les guérisseurs, on a vu régulièrement comparaître des clients pleins de ferveur et de confiance, qui sont venus affirmer avec force qu'ils avaient été guéris. Des livrets circulent où l'on affirme que les guérisons sont réelles, parfois frappantes, et généralement s'appliquent à des cas où la médecine s'était déclarée impuissante !

« Nous avons fait, écrit L. Beirnaert, une enquête personnelle... auprès d'un diabétique. Cet homme de 60 ans était malade depuis quatre ans. Il commença à voir M. P... (un guérisseur poursuivi par l'Ordre des médecins), vers la fin de décembre 1949, au rythme d'une visite par semaine. Il avait à ce moment 51 grammes de sucre. L'analyse faite en laboratoire montre que, sans avoir suivi le moindre régime, il était tombé au début de février 1950 à 17 grammes. Au début de mars, il n'avait plus que 8 gr. 50. »

De tels faits semblent prouver que le soulagement apporté par le guérisseur n'est pas toujours illusoire. Toutefois, il faut se méfier de l'enthousiasme des clients. Déçus par les médecins, ils se refusent à aller chez eux. Ils s'en tiennent à leur guérisseur. La soi-disant « guérison » reste ainsi soustraite à toute vérification scientifique. Le guéri se dit guéri. Pour lui, il l'est réellement. L'est-il bien en fait ? La guérison n'est-elle pas simple apparence, c'est-à-dire restauration de la confiance et reprise de la vie normale, sans qu'il y ait au fond guérison proprement dite ? On ne peut donc que réserver son jugement sur la réalité des guérisons obtenues de la sorte.

Voyons maintenant les moyens employés. Ils sont très variés. Il n'est pas rare que le guérisseur se pose en croyant, en chrétien authentique. Il fait alors remonter à Dieu tout le mérite de son intervention. On appelle ce genre de guérisseurs, les guérisseurs « christiques ». M. P., notamment, invoque successivement la Vierge, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, le père et la mère Antoine, saint Jean Bosco, le saint Curé d'Ars, les docteurs Nida et Demeure, qui furent des guérisseurs célèbres du XIXe siècle, etc.

D'autres guérisseurs font appel aux « forces cosmiques ». Tous ou presque tous parlent de faire venir « le fluide ».

Dans tous les cas, il est indispensable que le guérisseur ait foi en lui-même et que son client partage cette foi.

Mme D., dont M. P. a soigné toute la famille, déclare :

« Il demande simplement que l'on se mette dans la tête qu'on va guérir. Il dit de prier si l'on est croyant. Dans ces cas-là, tout le monde croit. »

Le père Antoine disait de même :

« Pour que ma façon d'agir ait de l'effet, il faut que le patient ait la foi. »

Il ne s'agit pas de la foi théologique, mais de la foi en une personne : celle du guérisseur. Celui-ci, en présence du client qui « a la foi », se sert des formules les plus hétéroclites. Peu importe, du reste, puisque c'est la foi qui guérit. La formule n'est là que pour surexciter la foi. Tantôt cette formule est une prière régulière, ou un passage de la Bible. Tantôt, elle prend un aspect bizarre et primitif. Exemples :

« Mauvais mal que voici, qui as autant de racines qu'au ciel nous avons d'amis, que Dieu te déracine sans nul remède. »

Formule d'un guérisseur bourbonnais :

« Cristua natus evicta crucissima et crista et resurdit. »

Il est probable qu'il faut restituer ce texte estropié de la façon suivante :

« Christus natus et victus, crucifixus, et Christus mortuus et resurgit. »

Le patient est invité soit à réciter lui aussi la formule, soit à en porter le texte sur lui comme un talisman. Quant aux gestes qui accompagnent ces formules, on peut les ramener à deux : l'un pour réintroduire la force vitale supposée disparue, l'autre pour enlever et expulser le mal au moins symboliquement.

Ici, le P. Beirnaert fait un rapprochement entre nos guérisseurs et les *Chamans* ou *Sorciers* de l'Asie centrale. Il semble que les guérisseurs aient gardé, sans le savoir, une philosophie primitive, une mentalité archaïque « où règne la croyance en l'origine psychique de la maladie, l'appel aux puissances sacrées et l'efficacité d'une action symbolique qui, sur un mode quasi-sacramentel, opère ce qu'elle signifie. » Mais le Chaman agit au sein d'une société qui tout entière croit à cette philosophie primitive, tandis que le guérisseur, chez nous, est une survivance étrange, au sein d'une Eglise chrétienne qui est axée tout entière sur le salut spirituel et sur la libération non de la maladie, mais du péché [2], et au sein d'une société laïque et librement penseuse, qui ne croit qu'à la science et à ses procédés.

Dans la suite de son étude, le P. Beirnaert croit qu'il y a tout de même, dans les « guérisons » opérées par les guérisseurs, une leçon importante pour la médecine purement physico-chimique, qui est enseignée dans les écoles officielles. Ce ne serait pas tourner le dos à la science que de tenir compte du facteur « foi » — foi dans le médecin, foi dans le remède — dans les soins apportés aux malades. La *médecine psycho-somatique,* dont Alexander, l'éminent psychiatre de Chicago, s'est fait récemment le protagoniste [3], a précisément pour but cette utilisation. Il existe dans la maladie des *facteurs émotionnels.* Agir puissamment sur ces facteurs serait un progrès de la médecine. Ne pas négliger l'âme, en traitant le corps ! Les médecins devraient se souvenir de ce mot d'ordre.

« En devenant psycho-somatique, conclut notre article, la médecine rendra le guérisseur inutile et retrouvera le sens intégral du rapport médical... La direction de l'avenir est bien dans la restauration d'une unité que l'on avait perdue de vue. Tant que cette restauration ne sera pas acquise, dans la mentalité médicale, il y aura toujours des clients pour les guérisseurs. »

II

Dans le même n° des *Etudes*, je voudrais donner les conclusions d'un article de M. André Blanchet intitulé : **Le Plan des Pensées de Pascal est-il vraiment retrouvé ?**

On sait de quoi il s'agit. Pascal est mort avant d'avoir mis en place les matériaux qu'il avait réunis pour une *Apologie du Christianisme*. Après lui, sans arrêt, les experts se sont mis au travail et, dans un exercice acrobatique analogue au jeu du puzzle, ils ont tenté de retrouver le plan du génial écrivain. Autant d'essais, autant de plans.

Mais voici que tout récemment, MM. Tourneur et Lafuma ont repris la question de manière scientifique. M. Zacharie Tourneur, mort en 1945, a donné en 1938, à Cluny, puis en 1942, à Paris, une édition paléographique des *Pensées*. Après lui, M. Louis Lafuma a donné des *Etudes pascaliennes*, en 1949, à la suite d'une *Edition des « Pensées »*, parue en 1948, chez Delmas ; puis Edition dite des « *Manuscrits* », en trois volumes, aux Editions du Luxembourg (76, rue de Vaugirard) [4].

Tourneur et Lafuma sont d'accord sur un point : ils sont sûrs d'avoir retrouvé le plan de Pascal, car ils croient avoir retrouvé le classement opéré par Pascal en personne. Ce classement, c'est celui de la Copie 9203 de la Bibliothèque nationale, alors que le recueil dit original des *Pensées* porte le n° 9202 à la même Bibliothèque. L'erreur des chercheurs aurait été jusqu'ici de ne pas voir que la Copie 9203 n'est pas un classement quelconque opéré par des anonymes ou un anonyme, après la mort de Pascal, mais bien le classement de Pascal lui-même. M. Lafuma est très affirmatif. M. A. Blanchet se méfie. On nous a si souvent trompés ! Il formule des objections. Sans doute il admire le travail de M. Lafuma, mais il demande modestement que l'on réponde à quelques objections.

L'édition de Port-Royal comportait une préface écrite par Etienne Périer, le fils de Gilberte Périer, sœur de Pascal, qui le soigna jusqu'à sa mort et lui servit de secrétaire. Or, on lit dans cette préface :

« Comme l'on savait le dessein qu'avait M. Pascal de travailler sur la religion, l'on eut un très grand soin, après sa mort, de recueillir tous les écrits qu'il avait faits sur cette matière. On les trouva tous ensemble enfilés en diverses liasses... La première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils étaient... »

Diverses liasses ! Qui avait fait ces liasses ? Evidemment Pascal. Donc, il avait son plan arrêté et ses liasses toutes prêtes pour exécuter ce plan.

[2] L'auteur de notre article n'examine pas la question du recours à ces modes de guérison, du point de vue de la morale chrétienne. Ce recours n'est-il pas simple superstition ? Est-il légitime pour un vrai chrétien ? Aux moralistes de répondre.

[3] En note, Alexander, *La Médecine Psycho-somatique*, traduction, chez Payot, Paris, 1952.

[4] Cette dernière édition, qualifiée de monumentale par A Blanchet, coûte 3.500 francs.

Ainsi raisonne en substance M. Lafuma. Il identifie donc « liasses formées » à « liasses classées ». Le fait d'enfiler des papiers les uns auprès des autres, au moyen d'un fil, lui paraît décisif. Pascal n'a pu enfiler les papiers que dans l'ordre arrêté par lui.

Et pourtant, telle ne fut pas du tout l'impression éprouvée par les premiers qui examinèrent et copièrent les « liasses », car Etienne Périer dit formellement :

« On les trouva tous ensemble enfilés en diverses liasses, *mais sans aucun ordre et sans aucune suite*. La première chose que l'on fit fut de les faire copier tels qu'ils étaient, *dans la même confusion qu'on les avait trouvés.* »

Etienne Périer semble donc avoir prévu qu'on se méprendrait sur le mot liasses, qu'on croirait qu'il s'agissait d'un classement. En réalité, pour lui, les papiers enfilés par Pascal attendaient encore leur classement définitif. Sa mère Gilberte n'était pas d'un autre avis, elle qui connaissait de si près le travail de son frère. C'est elle, en effet, qui garda d'abord les papiers, puis fit exécuter la copie dont parle son fils Etienne. « Si pour les autres, les *Pensées* étaient des pensées, pour elle c'étaient des reliques. » Or, lorsque le Comité d'édition de Port-Royal voulut toucher aux textes eux-mêmes, pour les « embellir », elle se montra intraitable, et, comme son fils, d'une « opiniâtreté auvergnate ». Mais lorsque ce même Comité entreprend un classement de sa façon, elle ne proteste plus. Bien plus, lorsqu'elle prend la plume à son tour, pour écrire la *Vie* de son frère, elle ose proposer elle-même un plan, et ce plan n'est pas du tout celui de la Copie 9203, publiée par L. Lafuma. C'est donc qu'elle ne considérait pas le plan de cette Copie comme étant celui de son frère, mais un arrangement provisoire, pour empêcher la débandade des papiers.

En réalité, la Copie 9203 présente deux parties, d'abord des fragments ordonnés sous vingt-sept titres, puis d'autres fragments non-ordonnés et sans titres. L'ordre des chapitres est-il de Pascal ? Il en est qui l'affirment : P. L. Couchoud, par exemple, et aussi un jeune pascalisant d'avenir, Jean Mesnard. Ce serait l'ordre déjà adopté, en 1672, par Filleau de la Chaise, et suivi, à une date récente, par Jacques Chevalier. M. Lafuma, lui, ne va pas aussi loin. Il ne croit pas que l'ordre des chapitres soit de Pascal. Mais alors, la Copie 9203 perd le meilleur de son intérêt. Elle est le résultat d'un classement fait par un familier de Pascal, mais elle est dès lors tout aussi discutable que les essais ultérieurs.

Pour M. A. Blanchet, il est clair que l'état dans lequel nous sont arrivées les *Pensées*, nous fait saisir leur auteur en pleine fièvre de composition. Il a des idées. Il en a en foule. Il les note, mais à titre de pierres d'attente. Il n'a pas encore de plan. Il ne sait pas dans quel ordre il emploiera les matériaux accumulés, ni même s'il les emploiera tous. Pour quelques morceaux bien venus et presque achevés — les « Deux Infinis » par exemple — il y en a beaucoup d'autres qui ne sont que des éclairs, des vues, parfois des références importantes pour lui et insipides pour nous. L'idée directrice n'est pas encore là. Pascal sent que « ce n'est pas mûr ». Il attend donc, il se refuse à donner tête baissée dans une direction qui se présente et qui est peut-être une impasse. Il accueille et il recueille tout, même l'incohérent. Il ébauche des plans qui s'annulent l'un l'autre. Il faudrait connaître celui qui fut le dernier dans son esprit, et encore on devrait se demander s'il eût été le dernier au cas où il n'aurait pas été surpris par la mort. Au témoignage d'Etienne Périer, il réclamait « dix ans de santé pour achever » son ouvrage. En dix ans, un esprit tel que le sien avait le temps de changer dix fois de plan ! Mais il n'a pas eu les dix ans. Si ces réflexions sont exactes, il serait imprudent de croire que le « plan » des Pensées a réellement été retrouvé ! Gardons donc notre réserve et notre sang-froid. L'œuvre de Pascal est restée inachevée. C'est un fait et il faut en prendre notre parti. Cela n'empêche pas que ces fragments aient pour nous une valeur irremplaçable au point que si nous n'avions pas les *Pensées*, il manquerait à notre littérature l'un de ses trésors les plus merveilleux !

III

La revue anglaise des jésuites, *The Month*, a coutume de publier, dans chacun de ses numéros un article, généralement fortement pensé et bien écrit sur « le saint que je préfère ». Dans son numéro de septembre la revue nous apporte des réflexions intéressantes du psychiatre E. B. Strauss sur **sainte Maria Goretti.**

L'auteur commence par s'excuser de ne pas entrer entièrement dans le cadre de la collection du « saint que je préfère ». Il lui semble que ce serait à peu près comme si l'on répondait à la question : « Quelle est votre couleur préférée ? » ou « Quel est votre parfum favori ? » La dévotion particulière à tel ou tel saint est chose trop personnelle pour être facilement étalée en public. Il interprète donc la question de la façon suivante :

« Quelle est le saint dont la vie, selon vous, a une signification spéciale pour le monde moderne, et pourquoi ? »

C'est dans ce sens qu'il va parler de sainte Maria Goretti. Il rappelle d'abord la vie et la mort de cette étonnante petite paysanne italienne. Chemin faisant, il présente des observations techniques qui ne sont pas sans une certaine importance. Parlant par exemple d'Alessandro Serenelli, le meurtrier de Maria, il rappelle que c'était « un jeune homme de vingt ans, passionné, égoïste et indiscipliné ». Puis il ajoute, évidemment au nom de son expérience de médecin psychiatrique :

« Il n'y a pas de raison de supposer qu'il était un monstre de dépravation, comme l'on présenté certains pieux commentateurs, car tout individu au sang bouillant — *hot-blooded man* — est, sous certaines circonstances, un meurtrier sexuel en puissance. De plus, dans le cas d'un homme doté d'une certaine sorte de tempérament, la pureté et l'innocence servent plutôt à exciter qu'à inhiber le désir sexuel. Même en nos jours de « lumières » sexuelles, l'homme moyen aime à nourrir l'imagination que sa femme est restée vierge jusqu'à son mariage. »

Quoi qu'il en soit Maria Goretti fut sauvagement frappée. Elle mourut de ses blessures. Elle n'avait pas tout à fait onze ans et neuf mois. Elle mourut par horreur du péché. Elle pardonna avant de mou-

rir. Son assassin, d'abord cynique, se convertit huit ans plus tard. Grâcié de trois ans de sa peine sur trente, il est maintenant jardinier dans un couvent. M. Strauss fait remarquer que cet exemple le confirme, lui, dans son opposition à la peine de mort, puisqu'il a eu ainsi le temps de se convertir.

Il en vient alors au sens profond de cette tragédie. Pour le non-catholique, dit-il, c'est un mélodrame victorien [5], pas même une tragédie grecque !

Sans doute, pour un psychiatre non-croyant, Maria Goretti n'a pas même accompli un acte d'héroïsme. Elle a cédé à une panique. Elle a eu devant les yeux un fait qui lui faisait horreur et son acte fut un pur réflexe. Mais on oublie que ce n'était pas la première fois que le jeune homme la sollicitait, qu'elle le connaissait, qu'elle savait qu'il était capable de la tuer, qu'elle avait choisi d'avance la mort plutôt que le péché. Pour elle, l'acte impur était un acte qui tue l'âme, qui conduit en enfer, qui offense Dieu. Ce n'était pas une simple répulsion de nature physique ou instinctive. Dans ces conditions, sa résistance fut bel et bien un acte de « vertu », un acte prémédité, un acte voulu et libre. Elle pouvait s'abandonner à son sort, même sans pécher peut-être, si ce n'est physiquement et matériellement. Mais elle choisit la mort plutôt que le péché, et voilà l'héroïsme.

Les rédacteurs de manuels au sujet du comportement sexuel, se bornent à dire que rien n'est plus changeant selon les races, les pays, les milieux.

« La plus grande partie et de beaucoup de ce que l'on apprend à ressentir et à faire, dans ce domaine est appris des autres. En d'autres termes, ce genre de connaissances d'ordinaire dépend du contexte social. C'est pourquoi l'influence de ces connaissances dans la pratique sexuelle ne saurait être comprise que dans le cadre des références fournies par la société dont l'individu est membre. »

Ces phrases entortillées signifient que le proverbe ancien est vrai : « Dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es ! » Pour en revenir à Maria Goretti, « le cadre des références » dont elle dépendait était le cadre chrétien ! Et dans ce cadre, elle avait appris que l'impureté conduit à la mort de l'âme. C'est encore et ce sera toujours l'enseignement officiel catholique, bien que cet enseignement soit de moins en moins compris en notre temps ! Nous citerons, à l'appui de cet enseignement, entre cent autres, ce beau texte de S. Paul : « Que tout ce qui est en vous, l'esprit, l'âme, le corps, soit gardé sans tache pour l'avènement de N.-S. Jésus-Christ ! » (I Thess., v, 23).

L'auteur de notre article étudie alors le concept de pureté. Il y distingue ce qu'il appelle une matière et une forme. La matière, il l'appelle *pudor*, et la forme *modestia*. La pudeur dépend des lieux et des temps. Elle n'a pas les mêmes exigences, dit-il, en Angleterre et en d'autres pays, surtout sur les plages, qu'au Portugal. La modestie est la vertu proprement dite, c'est la continence, c'est la retenue, c'est la maîtrise des instincts inférieurs de la chair. Il y a, la chose est sûre, un lien très étroit entre la « matière » et la « forme », entre la pudeur et la modestie. Maria Goretti était hautement « pudique » dans ses actes, dans les soins donnés à ses petits frères et sœurs, dans son langage, en toutes choses. Dans les familles nombreuses étroitement logées, la *pudor* est la condition indispensable de la *modestia*.

Nul ne saurait contester que la *modestia* constitue pour l'être humain une source de dignité, de noblesse, tandis que le vice contraire est une marque de bassesse, de vulgarité, de grossièreté.

« Les gens de l'espèce de Maria Goretti et les martyrs de la pureté, voire tous ceux qui sont capables d'affronter un conflit émotionnel passager en faveur de la pureté, portent en eux-mêmes cette certitude toujours présente que la moindre défaillance en matière d'intégrité corporelle est une dissonance dans le rythme total de l'univers. »

M. Strauss connaît trop son temps — notre temps — pour ignorer que les non-croyants regardent cette conviction comme une folie. La vieille opposition entre la chair et l'esprit est toujours et plus que jamais actuelle. La volonté de « profiter des occasions » est une chose, et la volonté de faire acte positif en faveur de la continence, pour obéir à la loi morale, en est une autre. Mais il est certain que la seconde attitude constitue une « richesse » tandis que la première conduit « à une odieuse routine de promiscuité ».

On accuse parfois les catholiques, remarque notre auteur, de mépriser le corps. C'est tout le contraire qui est vrai. Celui qui méprise son corps est celui qui fait bon marché de son « intégrité » et qui le livre à tous ses désirs, à tous ses instincts. Si l'on vante l'Eglise en tant qu'elle s'oppose au communisme parce qu'il dénie toute valeur à l'âme et toute dignité à la personne humaine, il est difficile de comprendre que l'on ne vante pas également dans l'Eglise cette belle dignité de mœurs, cette hauteur de respect de soi-même, et du « temple du Saint-Esprit » que nous sommes.

« Un catholique pratiquant, qui chercherait à s'accommoder aux standards de relâchement actuels, ne peut ignorer qu'il fait ainsi alliance avec les forces de vulgarité et de désintégration. Le non-catholique moyen, qui se conduit de même, s'imagine volontiers qu'il s'est émancipé de superstitions périmées et de tabous archaïques. »

C'est sans doute pour réagir, dans la mesure de son pouvoir et de son autorité, contre cette décadence du culte de la pudeur et de la chasteté, que l'Eglise a béatifié puis, dans un appareil incroyablement solennel, canonisé cette jolie petite Italienne, cette humble paysanne, de moins de douze ans, que fut Maria Goretti. Ce fut comme un coup de trompette et un appel de protestation contre le débordement déplorable de la sensualité dans notre société moderne !

« C'est presque un miracle, conclut M. Strauss, ou plutôt, c'est une preuve évidente de l'assistance perpétuelle de l'Esprit-Saint auprès du Saint-Siège, qui ne pose jamais le pied à tort en ces matières, que ce mélodrame de collège puisse être maintenant projeté sur les écrans devant des foules nombreuses, jusqu'à ce que nous le contemplions, en ses proportions réelles, comme un Acte important dans le drame de la Vie éternelle ! »

IV

Dans le même n° du *Month*, Humphrey J. T. Johnson nous entretient de **Quelques Aspects de**

[5] On sait que l'adjectif « *victorian* » en anglais signifie à peu près « vieux jeu », « puéril » !

la **Religion en Angleterre.** Il se sert pour cela de trois ouvrages récemment publiés dans son pays · *Le dilemme anglican*, par Sir Henry Slesser, — *Le Développement de la Théologie anglaise à la fin du XIXe siècle*, par L. E. Elliott-Binns, — et *La Religion en Grande-Bretagne, depuis 1900*, par G. Stephens Spinks.

Il y avait eu, surtout en raison de ce que nous appelons en France, « l'Union sacrée », une sorte de trêve prolongée des controverses entre catholiques et anglicans, depuis la guerre 1914. On appelait cela en Angleterre : *Christian Cooperation*, « la Coopération chrétienne ». Depuis la soi-disant Réforme, les catholiques anglais n'avaient pas connu une période de pareille sympathie.

« Même le combatif Dr Coulton avait été dissuadé par l'évêque Hensley Henson, et par tout le monde, de faire une attaque contre la papauté, tandis que, chez les catholiques, faire montre de faveur pour la polémique anti-anglicane ou même anti-protestante paraissait d'un goût douteux. »

On peut dire que même les protestations contre la proclamation du dogme de l'Assomption ont été rédigées en des termes volontairement modérés. Or, voici que M. Slesser fait éclater, dans cette atmosphère de paix, comme un coup de tonnerre. Sir Henry Slesser est un ancien Solicitor-General — Procureur général — et Juge d'appel, récemment converti au catholicisme. Il vient de publier le livre indiqué plus haut. Son jugement sur l'Eglise anglicane qu'il a quittée est sévère, mais il n'est empreint d'aucune rancœur. Le « dilemme » dans lequel il veut enfermer l'anglicanisme est le suivant : ou se cramponner à une position que l'évidence historique a définitivement minée, ou rallier la communion romaine. Et il fait l'historique rapide de l'anglicanisme, d'Henri VIII à nos jours. Son grand argument contre l'anglicanisme, c'est l'accusation fondée « d'érastianisme ». Ce reproche, pour beaucoup de nos lecteurs, exige sans doute une explication. On ne sait pas trop pourquoi on a donné le nom du médecin et théologien Thomas Erastus, né en 1524 à Baden (Suisse) et mort en 1583, à Bâle, à la doctrine qui soumet totalement la discipline religieuse à l'Etat civil.

L'*Erastianisme*, c'est cela, c'est la théorie selon laquelle l'Etat exerce la haute autorité sur la discipline de l'Eglise. Erastus ne fut qu'à peine érastien lui-même, mais peu importe. Il est certain que l'Erastianisme est la tare fondamentale de l'anglicanisme. Et M. Slesser somme l'Eglise anglicane de revenir au catholicisme.

M. Elliott-Binns, lui, fait un exposé du développement de la Théologie, dans la seconde moitié du XIXe siècle. Ce développement fut marqué principalement par la formation de deux écoles : l'école progressiste, plus ou moins rationaliste, moderniste, agressive. M. Elliott-Binns estime que l'ouvrage le plus nuisible à l'esprit religieux dans cette période ne fut pas celui de Darwin sur l'*Origine des Espèces*, mais bien l'*Histoire de la Civilisation* de Buckle (1857). En face de cette école moderniste, il y avait l'école conservatrice. Les deux écoles se sont affrontées en publiant chacune un Dictionnaire biblique. Le *Dictionary of the Bible* dirigé par Hastings représentait l'aile modérée, et l'*Encyclopædia Biblica* de Cheyne, l'aile avancée. Le caractère le plus frappant de ce modernisme anglais est le rejet progressif de tout dogme.

On commença, vers 1853, par rejeter le dogme de l'enfer éternel, avec Maurice, et cette controverse sur l'Enfer atteignit son apogée, avec la publication, en 1878, de l'*Eternelle Espérance* — *Eternel Hope* — de Farrer. Dans ses Conférences sur les *Variétés de l'Expérience religieuse*, en Angleterre, William James, le philosophe américain déclarait :

« Nous devons adresser un définitif adieu à la théologie dogmatique. En toute sincérité, notre foi doit se passer de cette garantie. »

Moyennant quoi, l'évêque Creighton déclarait :

« Pour ma part, je crois que l'attaque contre le christianisme est intellectuellement repoussée. »

Le XIXe siècle s'achevait sur une note optimiste, en Angleterre ! Le troisième ouvrage indiqué au début de ce paragraphe prend les choses là où s'arrête l'étude d'Elliott-Binns. Contrairement à ce que pensait Creighton, l'assaut contre le christianisme a repris, au début du XXe siècle, avec le modernisme. Campbell se mit à prêcher sa « *Nouvelle Théologie* ». Son livre fut discuté « jusque chez le coiffeur ». Gore lui répliqua victorieusement dans son livre « *La Vieille Théologie et la Nouvelle Religion* ». Campbell s'assagit et devint un paisible chanoine de la cathédrale de Chichester. Actuellement, on note dans l'Eglise anglicane, d'une part la multiplication des groupes, des chapelles et des opinions, d'autre part une croissante indifférence du public.

« De nos jours, on nous assure qu'un clergyman anglican peut se féliciter si, dans une paroisse de 20.000 habitants, il peut réunir une assistance de 400 personnes. »

Dans le nord, toutefois, et en Ecosse, il reste davantage de pratique religieuse. L'Eglise presbytérienne d'Ecosse compte 1.225.000 pratiquants. Si l'on y ajoute les pratiquants catholiques ou épiscopaliens ou presbytériens dissidents, on arrive à un total de deux millions de pratiquants sur cinq millions d'habitants.

Dans l'ensemble, l'Eglise anglicane, qui fut très méprisante pour l'Eglise catholique, dans le domaine intellectuel, a appris un peu plus de considération envers la ténacité, la persévérance, la sagesse et même la science du conservatisme catholique. La crainte du gouvernement communiste de Russie, et celle du gouvernement anti-communiste d'Allemagne, entre les deux guerres, l'attitude énergique de Pie XI en face de ces deux périls, ont grandement contribué à diminuer la défiance traditionnelle en Angleterre à l'égard du catholicisme. Ce ne fut cependant qu'au cours de la Seconde Guerre mondiale qu'une note de cordialité apparut dans les relations entre catholiques et protestants. La soi-disant « coopération chrétienne », en dépit de l'enthousiasme de Miss Barbara Ward, ne fut qu' « une plante maladive ». Le Dr James Parkes a exprimé un verdict désespérant au sujet de la coopération susdite, quand il a dit que « les conditions sous lesquelles les Catholiques romains ont le droit de coopérer avec d'autres chrétiens pour une œuvre commune, sont si inacceptables, qu'elles apparaissent comme inaptes à conduire à

aucun progrès dans cette voie ». Les flammes de l'antique lutte controversiste semblent donc sur le point de renaître. Au surplus, la coopération entre les Eglises protestantes elles-mêmes ne semble pas plus facile.

« Les hommes ont senti de plus en plus, dit encore Parkes, le besoin de rejeter le sentiment qui leur permettait de se rencontrer, de délibérer et d'agir en commun, au nom de la foi commune chrétienne, alors que dans l'acte central du culte chrétien — la Célébration de la Communion — ils étaient contraints de se séparer ! »

Le mouvement œcuménique — assez mal vu des catholiques anglais, semble-t-il — n'a pu, en effet, surmonter cette difficulté, et l'assemblée d'Amsterdam fut incapable d'organiser un service commun de communion. Si l'on examine la variété des dénominations soi-disant chrétiennes qui existent en Angleterre, on constate qu'on y trouve de tout. On y fait entrer et les *Témoins de Jéhovah* et la *Christian Science*, ainsi nommée, a-t-on dit, parce qu'elle n'a rien de chrétien et rien de scientifique ! Toutes les religions, et la théosophie et le judaïsme et les religions asiatiques sont représentées en Angleterre.

« Cette observation peut permettre à nos imaginations de se mettre en route et autorise à se demander ce que sera la situation religieuse en Grande-Bretagne, en l'an 2.000. »

V

Si l'on en croyait les communistes de tout acabit, en l'an 2.000, toute religion devrait avoir disparu En tout cas, ce ne sera pas leur faute s'il en reste encore des traces dans 48 ans ! A moins que leur acharnement même ne contribue à redonner, comme nous le pensons ou l'espérons, une nouvelle vitalité au sentiment religieux, dernier refuge de la liberté et de la dignité humaines.

A peu près tous les numéros publiés chaque semaine par l'Agence *Fides* nous parlent de la **persécution en Chine.** C'est un thème tristement et perpétuellement actuel. Je ne prendrai comme exemple aujourd'hui que le n° du 30 août. Il contient d'abord une information intitulée : A Shanghaï, « *Nettoyage des Cerveaux des étudiants de l'Aurore* ». *L'Aurore*, c'est le nom très joli et bien oriental de l'Université catholique du lieu.

L'effort des communistes a pris l'apparence d'une lutte « anti-impérialiste ». Il est entendu une fois pour toutes : 1° que l'impérialisme est le crime des crimes, le danger *N° un*, à l'heure actuelle et 2° que le communisme est tout à fait innocent de ce crime, bien plus qu'il est le seul à lutter pour lui barrer la route et pour écarter ce danger ! En pratique, les communistes de Shanghaï se bornaient à arracher aux étudiants des signatures tendant à l'expulsion de l'ancien Recteur, le R. P. Germain, S. J. et de six ou sept autres pères plus influents que les autres et dont trois n'avaient rien à voir avec l'Université. Tous les efforts tentés en ce sens avaient été vains. Pas un catholique n'avait signé. On fit venir alors une trentaine de spécialistes de Pékin. Ceux-ci se réservèrent les quinze catholiques les plus fervents de l'Université. On les invita à goûter, on leur offrit du thé et des gâteaux. Le chef des communistes de Pékin prit la parole. Il fut tout miel et tout sourire. Il s'excusa des manques de tact commis précédemment. Puis il invita les catholiques à exprimer leur avis en toute liberté.

Le plus solide des étudiants se leva et parla. Il remercia le gouvernement de l'occasion ainsi offerte et il ajouta, en ce style de parabole que l'on aime tant là-bas :

« Imaginez que je sois une jeune fille : un monsieur me donne une bague. Cette bague peut être en diamant, en or ou simplement en cuivre. Si je suis une jeune fille honnête la seule chose qui me préoccupera sera de savoir pour quel motif on me donne la bague. Si c'est pour me séduire, je refuserai même une bague en diamant. Mais si le don vient d'un cœur sincère et droit, une simple bague en cuivre suffira à mon bonheur. Aussi, je vous le dis bien franchement, je ne cherche pas à savoir si ce que vous nous apportez est en diamant ou en cuivre ; je cherche simplement à savoir quelles sont vos intentions intimes et rien que cela. »

Silence du chef des communistes.

« Si c'est le mouvement des « trois autonomies », reprend alors l'étudiant, que vous voulez remettre sur le tapis, il est inutile de compter sur nous. »

Toujours même silence communiste.

« Oseriez-vous dire que nous avons expulsé l'Internonce ? » questionna un autre étudiant. « Cela a été fait entièrement contre la volonté du peuple catholique. »

Même mutisme.

« Oseriez-vous dire, reprit un troisième étudiant, que la Légion de Marie est une organisation réactionnaire ? »

Aucune réponse encore.

« Je vous félicite, messieurs, dit alors une jeune fille, vous êtes de parfaits communistes. Vous n'avez pas répondu parce que vous ne pouviez pas répondre. Nous avons lu Lénine et nous savons comment il vous dit de détruire l'Eglise catholique. Si on attaque l'Eglise catholique, dit-il, en tant qu'Eglise catholique, les mauvais catholiques quittent provisoirement l'Eglise, les tièdes deviennent fervents et les fervents deviennent martyrs. Il faut donc la poursuivre pour d'autres motifs et spécialement en avilissant ses membres. C'est précisément ce que vous avez fait successivement, dans les diverses campagnes de propagande que vous avez organisées depuis deux ans. Et c'est pourquoi nous vous félicitons : vous êtes de vrais communistes en vérité ! »

Là-dessus, algarade du communiste en chef, qui déclare qu'il n'a trouvé encore nulle part des catholiques aussi têtus !... Puis la séance fut levée, sans que les tasses à thé eussent été touchées. Dans d'autres groupes cependant, les communistes réussirent à extorquer trois signatures sur 160 étudiants catholiques de l'Université. Le lendemain, un étudiant — protestant celui-là — voulut retirer sa signature. Devant les difficultés qui lui furent faites, quinze autres étudiants non-catholiques voulurent retirer aussi les leurs. Alors, les communistes décidèrent de ne plus parler de signatures d'étudiants. Le R. P. Germain fut simplement convoqué par la police, le 22 juillet. Le soir on téléphona de lui envoyer tout ce dont il avait besoin pour un long espace de temps. Le 7 août, on apprit son expulsion.

Le P. a pu dire, une fois à Hong-Kong, où il arriva le 10 août, quels étaient les motifs de son expulsion. Il fut accusé d'avoir, en 1927, au mo-

ment de la révolution communiste et de la prise de Shanghaï, arrêté et dénoncé à la police un étudiant communiste. De ce chef, le P. Germain était classé « Fran Tong », c'est-à-dire réactionnaire et ennemi de la révolution.

En second lieu, il était à Shanghaï, le représentant et l'unique agent de l'Agence *Fides*. Or, cette agence — justement celle à laquelle nous empruntons ces renseignements — est considérée comme une agence d'espionnage contre le communisme.

De plus, le Père étant venu en aide à un jeune policier catholique, chargé de famille, fut accusé de « corruption de fonctionnaire ».

Enfin, le Père était poursuivi pour avoir caché des propriétés catholiques à l'enregistrement officiel. Cet objet, du reste, ne fut jamais discuté au cours des interrogatoires nombreux que l'on fit subir à l'accusé. Il n'y avait sur ce point aucune preuve.

Avec des chefs d'accusation comme ceux-là, le Père aurait pu s'attendre à être fusillé, mais il fut simplement expulsé. C'est que les communistes chinois ont admis comme un principe absolu qu'il ne faut pas « faire de martyrs ». Ce serait donner aux catholiques chinois un encouragement, car le culte des martyrs ne ferait qu'enflammer leur foi !

Le P. Germain a reconnu que durant les seize jours d'emprisonnement qu'il avait subis, il n'avait pas été maltraité. Il était nourri convenablement. On le tenait confiné dans une petite cellule, éclairée nuit et jour à l'électricité. Lever à 4 heures du matin, coucher à 8 heures. Durant les seize heures de jour, défense de fermer les yeux, défense de se tenir debout, défense de faire quoi que ce soit. De temps en temps, la voix du gardien s'élevait : « Pensez à tous les crimes que vous avez commis contre le peuple chinois, pensez-y bien ! » Après chaque interrogatoire — de nuit la plupart du temps — le refus de reconnaître sa culpabilité était puni, pour le Père, par la station debout, au garde-à-vous, entre deux soldats armés. La plus longue station de cette sorte fut de quatre heures. C'était pénible sans devenir une torture proprement dite. La grande force, la force invincible du prisonnier était la prière. Il priait intérieurement et il savait qu'on priait pour lui. On comprend cet aveu du Directeur du Bureau du culte de Shanghaï, il y a quelques mois :

« Notre politique religieuse est un échec : nous qui avons été capables de vaincre 8 millions de soldats du Kouo-Min-Tang, nous avons été vaincus par quelques centaines de catholiques. Les catholiques ont un idéal élevé, ils ont une solide organisation, il faut chercher à les attirer et à les convertir au communisme ; ils feront de merveilleux communistes. »

En effet : mais l'idéal du communisme est fait de *haine* et de *mensonge*, conclut notre article, et nous voulons représenter — nous représentons en fait — la *vérité* et la *charité*. « Qui pourra douter un instant de la victoire finale ? »

VI

Ne quittons pas la Chine, mais empruntons au nº d'août 1952 du *Bulletin de la Société des Missions étrangères de Paris*, imprimé à Hong-Kong, une étude fort substantielle et précise sur **la Réforme agraire en Chine**. Il est bien entendu qu'il ne s'agit que de la Chine de l'ouest et du sud-ouest. L'étude comprend deux parties : l'état antérieur, la réforme communiste.

I. — *L'état antérieur.* — Dans la Chine de toujours, le régime de la propriété était en gros le suivant :

1º En premier lieu, de grands, très grands féodaux, possédant parfois tout le territoire d'une sous-préfecture, ou au moins toute une commune. Ces féodaux, adonnés à la politique, ou au commerce, ou aux intrigues, ne résidaient pas. Leurs « serfs », rongés par les intermédiaires, n'étaient pas heureux.

2º Au-dessous d'eux, des propriétaires fonciers, ne résidant pas et ne travaillant pas la terre non plus.

3º Les vrais paysans, c'est-à-dire les travailleurs effectifs du sol étaient soit des paysans riches, soit des paysans moyens, soit des paysans pauvres, mais tous plus ou moins propriétaires, et au-dessous d'eux, des paysans non-propriétaires et enfin des ouvriers agricoles. Ces classifications n'étaient pas officielles ; ce sont les communistes qui les ont rendues telles, pour liquider le passé et opposer les classes les unes aux autres. Il semble que la moyenne des propriétaires atteignait 30 % de la population. Des quantités de gens possédaient peu ou prou de terrain : on cite telle préfecture où la statistique accusait 59.000 propriétaires contre 79.000 fermiers, soit bien près de 43 % de propriétaires. En outre, le fait d'être propriétaire n'empêchait nullement le paysan de travailler. Tous ceux qui résidaient au village, riches et pauvres, travaillaient dans les rizières, au coude à coude, aux époques voulues. Tous se sentaient sur un pied d'égalité. Les relations entre propriétaires et fermiers revêtaient, en Chine comme ailleurs, toutes les variétés, depuis l'exigence intraitable et féroce, jusqu'à la cordialité très humaine.

Le loyer du travail était libellé en livres de riz : pour un an, entre 450 et 550 livres de riz. Mais en pays pauvres, le salaire descendait bien plus bas. En règle absolue, le salaire d'un Chinois, simple ouvrier agricole, ne pouvait lui permettre d'élever et de nourrir sa famille. La femme et les enfants devaient exercer de petites fonctions, un embryon de commerce, pour aider le père.

Les travaux saisonniers étaient payés en nourriture et d'ordinaire échangés d'un fermier ou d'un propriétaire à l'autre. Le loyer de la terre variait d'un village à l'autre. Deux types principaux : métayage, comme chez nous : moitié de la récolte au propriétaire, moitié au fermier ou métayer. Ou bien : la récolte de riz, pour 6 à 7 dixièmes, au propriétaire, le reste du riz et toutes les récoltes secondaires : blé, colza, fèves, etc., au fermier. Ce qui rendait lourd le régime du fermage, c'était la caution à verser par le fermier, avant de prendre la ferme.

La plaie de la Chine rurale était le prêt à intérêt. Le petit propriétaire ou le fermier qui, pour une raison ou une autre ne pouvait faire face à ses affaires — il suffisait pour cela de la mort d'un buffle, d'une maladie, d'un accident, etc. — était contraint d'emprunter. Le taux d'intérêt était de l'ordre de 50 % par an ! D'emprunt en emprunt, le paysan était conduit à la ruine.

Le standard de vie était toujours extrêmement bas, aussi bien chez les riches paysans que chez les pauvres. Même chez les très riches, la maison n'est qu'une sombre demeure, sans fenêtres, aux couloirs multiples, incommode, humide, avec un sol battu, des parois en glaise. La pièce réservée au chef de famille était la meilleure, avec plancher, parfois un quadrillage de bois servant de fenêtre. Après lui, les grandes jeunes filles non-mariées. En dernier lieu, les jeunes ménages et les vieux parents. A ces derniers sont réservées les pièces les plus malsaines, ainsi qu'aux jeunes gens et enfants. Si l'on disait à un riche paysan : « Pourquoi ne pas vous loger mieux ? » Il répondait . « Pour me faire cambrioler par les brigands ! » De même que dans l'ancienne France d'avant la révolution, le paysan même aisé se dissimulait sous les dehors les plus pauvres et ne tuait son cochon que la nuit, en étouffant ses cris, pour ne pas faire augmenter le montant de sa « taille », ou impôt roturier, ainsi le paysan chinois, pour échapper au pillage des brigands ou du fisc, non moins à craindre que les brigands, cachait son avoir avec la ruse la plus attentive. Donc, mauvais logement partout. Partout le courant d'air est roi, partout l'obscurité ou, pis encore, l'excès de lumière dans les chaumières faites de bambous entrecroisés.

Pour la nourriture, elle était suffisante pour 60 à 70 % de la population, mais de qualité médiocre, même chez les riches, au moins aux jours ordinaires. « Un Occidental ferait une rude pénitence avec le menu du Chinois moyen. » Viande abondante aux jours de fête seulement, mais très rare en dehors de cela. D'ordinaire, riz et légumes, dans la montagne, maïs et patates. On estime à 30 % dans la plaine les sous-alimentés chroniques, et à presque 100 % en montagne.

Les méthodes de travail étaient très arriérées, anachroniques, empiriques. « Un paysan chinois, c'est un homme et une houe. » Or, la houe remonte à plus de deux mille ans avant notre ère Le travail de la terre demande environ quatre mois de travail, par an. En dehors de cela, le paysan pratique ou un artisanat local, ou un petit commerce, ou tout simplement le bavardage d'une boutique à thé à une autre — ce que nous appelons : le café ! Ou encore le jeu et l'opium.

La mentalité paysanne était très routinière, hostile par principe à tout changement, à tout progrès. L'ouverture d'une route était considérée comme un sacrilège : « Que de riz perdu ! » s'écriaient les paysans, lorsqu'on traçait une route à travers leurs champs !

La structure sociale des campagnes était fort compliquée, en Chine. Au bas de l'échelle, la famille, encore patriarcale, toutes les branches de la même famille restant groupées dans le même village, qui porte le nom de la famille : colline de la famille Wang, forêt des T'ang, plaine des Ly, etc. — tout comme en montagne bourbonnaise, bien des villages ou hameaux portent le nom de « chez Untel ». Au-dessus de la famille, le clan, imposant toujours sa discipline bien que d'une façon plus lâche que la famille. Enfin, à côté ou en-dessous, des sociétés secrètes, ou véritables franc-maçonneries de gens unis par un intérêt, une passion, un but secret. « Dans l'ouest de la Chine, la puissance véritable et le contrôle réel du monde paysan étaient détenus par les sociétés secrètes. » Un paysan ne pouvait vivre en sécurité sans appartenir à une confrérie de ce genre. Le gouvernement, comme les féodaux, devait tenir compte de cette puissance occulte, mais décisive. Cette puissance intervenait constamment et dans tous les problèmes ruraux. C'est que les conflits et les procès étaient incessants dans le monde rural chinois. Une affaire, une difficulté entre un propriétaire et son fermier, occupait tout le monde. On en disputait partout, dans les marchés, dans les boutiques à thé, dans les maisons. Chacun proposait sa solution. Les influences occultes se faisaient finalement sentir et tout finissait par un compromis, de façon à ne faire perdre la face à aucun des deux partis en présence.

Au total, la paysannerie chinoise était un monde clos, vivant entre soi, sans contact avec les citadins, cloisonné verticalement, mais non horizontalement, c'est-à-dire divisé en familles, en clans, en sociétés, mais au sein de ces divisions sur le pied d'égalité entre tous.

« Monde attachant, simple et doux... Milieu solide, de traditions millénaires, difficilement perméable aux remous des factions politiques... La stabilité, l'homogénéité du milieu paysan, basé sur la famille patriarcale, a englouti, absorbé, digéré tous les régimes... tous sauf la révolution communiste. »

Remarquons bien ce dernier aveu. Cela corrige ce qui a été dit parfois, ce que nous avons dit nous-mêmes, dans cette revue, sur la résistance invincible des traditions chinoises rurales à l'assaut communiste. Les traditions, en effet, se sont écroulées. Elles n'ont pas tenu devant la tactique communiste, qui a été réaliste, résolue, efficace. Le parti communiste a commencé par fomenter une révolte. Rien n'était plus facile ; il a suffi de provoquer du mécontentement par des impositions et réquisitions diverses, en laissant les campagnes aux ruraux, au moment où ce mécontentement était au comble. Les insurgés eurent ainsi le champ libre. C'est ce que voulait le gouvernement. La répression fut impitoyable. Les espions rouges avaient eu le temps de dresser la liste complète des dirigeants des sociétés secrètes, qui étaient à la tête de l'insurrection. En trois jours tout fut fini. Six semaines plus tard les chefs de la hiérarchie souterraine étaient morts, les chefs de bandes disparus, toutes les armes des paysans enlevées, la paysannerie décapitée et rendue inoffensive. Le second obstacle à abattre fut l'organisation du clan et de la famille. Pour cela, le classement des paysans en catégories distinctes, que l'on dressa les unes contre les autres. On a réussi à dresser les pauvres contre les riches, les enfants contre les parents. Les luttes sociales se firent par catégories entières, si bien que des fils, classés « paysans moyens » devaient s'élever contre leurs propres familles, quand le reste de leurs parents était classé parmi les « paysans riches ».

« Bien mieux, on exige le combat direct des membres de la même famille les uns contre les autres, de l'épouse contre son mari, des enfants contre les parents. »

Il y eut des arrestations, des tortures, des exécutions massives, *des millions de victimes.*

« Qu'on ne vienne pas nous dire... que l'action paysanne fut spontanée. Nous les avons vus, nous, les paysans et leurs jugements populaires. Nous savons trop bien dans quelle atmosphère de terreur, même chez les bénéficiaires de la réforme, ils se sont déroulés. Et nous savons trop bien qu'il fallait simplement exécuter les ordres supérieurs. »

La réforme agraire communiste eut pour premier résultat *la pulvérisation de l'ancienne hiérarchie interne de la paysannerie*. Une seconde phase est en cours : elle a pour but *la pulvérisation des bases économiques*, susceptibles d'entretenir ou de recréer une paysannerie indépendante et plus ou moins autonome. Il est probable que, sous ce rapport, l'expérience russe a fourni des enseignements que le communisme chinois a utilisés en grand. Et nous aurons sans doute à revenir sur cette question qui nous éclaire sur notre destin, au cas — improbable — d'une victoire communiste chez nous !

VII

Si les leçons de l'histoire servaient à quelque chose, les dictateurs présents et futurs pourraient méditer avec fruit l'histoire de l'**Attentat contre Hitler**, tel qu'il nous est décrit par Georges Blond, dans *La Revue des deux mondes* des 15 août et 1er septembre.

Nous sommes en juillet 1944. Berlin a déjà reçu 30.000 tonnes de bombes ; de nombreux quartiers y sont en ruines. On a évacué une partie de la population. Cependant, au ministère de la guerre, tout continue dans l'ordre et la méticulosité ordinaires. Le ministère ne sert que de relais entre les centres d'opérations et le G. Q. G. de Hitler établi à Rastenburg, en Prusse orientale. Dans un des bureaux du ministère, le général Fromm, chef de l'Armée de l'Intérieur, examine les demandes de renforts provenant du front. Dans une pièce voisine, trois hommes achèvent de mettre sur pied le complot qui doit délivrer l'Allemagne de Hitler et permettre des pourparlers de paix immédiats : ce sont le général Olbricht, le colonel von Stauffenberg, le lieutenant von Hæften. C'est le second qui s'est offert à porter, à la première occasion, dans la salle où il sera reçu par Hitler, la bombe qui doit le faire sauter. C'est un héros, couvert de décorations et de blessures. Il n'avait que trois doigts à la main gauche et la main droite était une main de métal articulée : il avait sauté sur une mine en Tunisie.

Les membres du complot contre Hitler connaissaient bien la situation de l'Allemagne, à cette date. Recul sur tous les fronts. La guerre était irrémédiablement perdue. Seul Hitler s'opposait à la paix et les Alliés refusaient de traiter avec lui. Pour sauver ce qui pouvait être sauvé du pays, il fallait éliminer Hitler et, si possible, avec lui, Gœring et Himmler. A deux ou trois reprises déjà, le colonel von Stauffenberg avait été reçu par Hitler, mais il n'avait pas actionné la bombe qu'il portait dans sa serviette, parce que ni Gœring ni Himmler ne se trouvaient avec lui. Il avait été finalement décidé qu'il fallait agir sans délai, contre Hitler, même en l'absence de Himmler et de Gœring. Chose curieuse, Himmler était au courant du complot. On lui avait fait entendre que lui seul pouvait succéder à Hitler. Il avait laissé dire, tenant les fils de la conjuration entre les mains, à la manière d'un Fouché, et tout prêt à la favoriser ou à l'écraser, selon les circonstances. Mais le moment était arrivé où les conjurés devaient agir ou périr. Des hommes tels que Rommel et son supérieur immédiat von Kluge avaient été plus ou moins clairement pressentis et avaient approuvé plus ou moins chaleureusement le plan adopté, pour délivrer l'Allemagne. L'occasion cherchée se présente enfin, le 20 juillet 1944. Le G. Q. G., appelé d'un nom bien symbolique *Wolfsschantze* — « le repaire du loup » — est camouflé dans une forêt, à 10 km de Rastenburg. Il est entouré de trois zones de protection, bien gardées. Von Stauffenberg et le lieutenant von Hæften sont envoyés par le ministère de la Guerre. Munis de leurs passeports, ils franchissent les postes de garde sans difficulté. Le colonel porte sa serviette — avec la bombe, ayant la force d'un obus de 150, mais beaucoup plus petite — accrochée à sa main artificielle. Il est admis à un conseil présidé par Hitler, dans une baraque en bois et non dans l'abri bétonné où le Führer se tient le plus souvent. Ce détail sauvera Hitler, car la bombe fera sauter le plafond de la baraque et n'aura pas des effets aussi puissants sur les membres du conseil.

Le colonel a fait son rapport. Le lieutenant von Hæften, comme convenu, lui fait dire qu'on le demande au téléphone. Il pose alors sa serviette contre un pied de table, à un mètre de Hitler, actionne secrètement le détonateur et sort. Avec le lieutenant, il réussit à s'éloigner, en vitesse, lorsque la détonation se produit. Ils la voient de loin : la baraque n'a plus de toit, des flammes jaillissent de partout, des corps sont projetés. On voit des hommes accourant, puis portant des brancards. « Je viens de voir le cadavre de Hitler, s'écrie von Stauffenberg. Filons. »

Il est donc convaincu qu'il a réussi son coup. Il arrive à l'aérodrome, téléphone à Olbricht que l'attentat vient d'être couronné de succès et qu'il faut mettre en mouvement tout le plan prévu par les conjurés, en la conjoncture ; naturellement, cela en langage convenu. Olbricht, sans hésiter, annonce à Berlin que le Führer est mort. Il le dit d'abord à son chef, le général Fromm. Celui-ci, soupçonneux, veut s'en assurer, demande la communication avec Rastenburg et l'obtient presque tout de suite. Au bout du fil, il entend la voix de Keitel, qui lui annonce qu'il y a bien eu un attentat, mais qu'il a manqué, que Hitler est simplement blessé et légèrement. Olbricht, surpris, déclare que Keitel ment, que Hitler est bien mort, mais que l'on veut gagner du temps, empêcher une révolution de se faire. Il s'efforce donc de mettre en marche le dispositif du nouveau gouvernement, mais il se heurte à des réticences, à des doutes, à des hésitations.

Or, il était bien vrai que Hitler n'était pas mort. Projeté contre une cloison, il a été blessé au bras droit et à la main droite, brûlé à la tête et au visage, quelque peu assommé par la déflagration, qui a mis ses vêtements en lambeaux. Keitel l'a pris dans ses bras, emporté dans une salle de pansement. Deux heures plus tard, Hitler complètement revenu à lui-même décide de recevoir Mussolini, qui, découragé, assombri, fatigué, dégoûté de

la vie publique, vient le trouver pour lui demander d'adoucir le poids de l'occupation allemande en Italie. « La Providence m'a sauvé ! » disait Hitler. Juste un peu avant l'éclatement de la bombe, en effet, il s'était éloigné d'elle pour consulter une carte, et le toit de la baraque en sautant avait supprimé une part notable de l'effet attendu par les conjurés. Il y avait eu treize victimes, le secrétaire de Hitler, trois généraux et un colonel morts, Jodl et sept officiers plus ou moins grièvement blessés.

Finalement, les principaux conjurés furent arrêtés et fusillés. D'autres se suicidèrent. Le nombre des exécutions est impossible à chiffrer. On l'a parfois évalué à 4.000. Il faut compter parmi les « épurés » von Kluge, qui prit du poison en se rendant à Berlin en avion, où il était convoqué, et Rommel, qui eut à choisir entre le poison et le « tribunal du peuple ». Il choisit le poison. Le principal auteur de l'attentat manqué, von Stauffenberg, était tombé, sous le peloton d'exécution, à Berlin, en criant : « Vive l'Allemagne éternelle ! »

Quant à Hitler, son châtiment n'était que retardé de quelques mois, pour le plus grand dam de son malheureux pays.

VIII

Le P. Bosio examine, dans la *Civiltà cattolica* du 16 août 1952, **la vaccination antituberculeuse et ses vicissitudes.**

Il rappelle l'histoire de la vaccination, qu'on appela d'abord inoculation. Elle fut introduite par E. Jenner, vers la fin de 1700. Le principe en est bien connu. Jenner avait observé qu'en inoculant sous la peau d'un homme une petite dose de la lymphe contenue dans les mamelles d'une vache atteinte de la variole, on communiquait à l'opéré une forme atténuée de la maladie, mais on le rendait désormais rebelle, pour un temps, à la contagion de la variole. On appela *vaccin* la lymphe utilisée, puisqu'elle était empruntée à la *vache* : « vacca ». Mais le nom resta même lorsque la vache n'y entra plus pour rien. Ce sont surtout des hommes comme Pasteur et Koch qui ont étudié le mécanisme de l'immunisation ainsi obtenue, alors que l'italien E. Valli (1762-1816), un esprit bizarre mais pénétrant, en avait eu l'intuition. Nous savons maintenant que dans la lutte contre le microbe envahisseur l'organisme se défend énergiquement et qu'il se donne à lui-même ainsi les moyens de juguler une invasion plus forte. Ce sont ces moyens que l'on appelle les *anticorps*. Ils neutralisent les venins contenus dans les microbes et rendent une attaque nouvelle inopérante, durant un certain temps. Le microbe, en petite quantité, a donc la propriété de provoquer dans notre organisme ce qu'on nomme un « pouvoir antigène », ou pouvoir d'engendrer des anticorps. La vaccination contre la variole a été rendue obligatoire dans tous les pays civilisés. On en a étendu l'application à beaucoup d'autres maladies.

Il était donc naturel de supposer que la tuberculose, elle aussi, pouvait être déjouée au moyen d'une vaccination appropriée. Koch et Calmette ont, en effet, observé que la tuberculose injectée à deux animaux, dont l'un est déjà tuberculeux et l'autre pas, fait mourir le second très promptement, tandis que le premier résiste. C'est donc qu'il a développé en lui son *pouvoir antigène*. Voilà pourquoi les personnes — les montagnards notamment — qui sont sains et qui, descendant dans les villes, y contractent la tuberculose, sont beaucoup plus sensibles que les autres à la maladie. Par contre, les enfants qui, dans leur jeune âge, ont souffert de scrofules ou de scrofulo-tuberculose sont beaucoup mieux protégés contre une nouvelle attaque de la tuberculose.

De bonne heure, Koch, tenta des esssais de vaccin antituberculeux. Il mit en usage la *tuberculine*, non sans hésitation, du reste, et, dit-on, parce que l'empereur d'Allemagne insistait pour que sa découverte ne fût pas prévenue par un étranger. L'application de la tuberculine, insuffisamment expérimentée, fut souvent un désastre. Il en resta une défiance contre la vaccination antituberculeuse elle-même.

On fit cependant de nouveaux essais, avec des microbes prélevés sur des oiseaux, des taupes, des tortues. Résultats douteux ou nuls.

Ce furent deux savants français, A. Calmette et C. Guérin, de l'Institut Pasteur de Lille, qui, en 1902, obtinrent enfin le B. C. G., qui est, jusqu'à présent, le meilleur vaccin antituberculeux connu. Mais il leur fallut de longues expériences pour le mettre au point, et ce ne fut qu'en 1921, que le nouveau vaccin fut mis en circulation. Les initiales B C. G. signifient *bacille Calmette-Guérin*. C'est un bacille à la vigueur atténuée. Il fut d'abord employé pour les veaux. Allait-on oser l'appliquer à l'homme ?

Calmette et Guérin le tentèrent. Ils furent imités par Weill-Hallé, à Paris, sur de nombreux enfants et nouveau-nés. Mais alors se déchaîna une controverse. Certains médecins prétendirent que le B. C. G. pouvait devenir virulent, en certains cas. Il était bien entendu qu'il n'avait qu'une valeur préventive et qu'il risquait, sur des sujets atteints de tuberculose, de provoquer des réactions dangereuses. Finalement, en 1930, Calmette envoya à l'hôpital de Lübeck des doses de son remède, pour 249 enfants. L'effet fut désastreux. Vaccinés au printemps, 73 enfants étaient morts en automne et plusieurs étouffés par l'hypertrophie des glandes maxillaires, évidemment due au vaccin. Il n'en fallait pas davantage pour jeter le discrédit sur le B. C. G. Cependant, Calmette et Guérin ne perdirent pas la tête. Il y eut une enquête serrée et il fut établi que les vaccins envoyés par Calmette avaient été contaminés, à l'hôpital de Lübeck, au cours de la préparation immédiate. Le B. C. G. fut finalement réhabilité. Ses progrès n'ont cessé de s'accélérer. Au premier Congrès international du B. C. G. tenu à Paris et Lille, en 1948, on comptait déjà plus de 10 millions de vaccinés, et l'article premier des résolutions prises au Congrès était ainsi libellé :

> « L'examen de plus de 10 millions de vaccinations effectuées dans le monde entier, depuis 25 ans, confirme l'innocuité absolue de la vaccination au B. C. G. dans l'espèce humaine. »

Et l'article suivant constatait que cette « vaccination était le moyen préventif le plus efficace contre la tuberculose. »

L'article 10 était ainsi formulé :

> « Le Congrès considère comme d'intérêt très urgent la plus large diffusion de la vaccination au B. C. G. »

De fait, un grand nombre de nations ont adopté cette arme contre le fléau de la tuberculose et en ont rendu l'emploi obligatoire dans certaines conditions. Il en est ainsi en France, au Brésil, en Norvège, en Tchéco - Slovaquie, en Yougo-Slavie, peut-être en Russie. Le P. Bosio s'écrie, après cette énumération, on comptait 25 millions de vaccinés en 1951.

« L'Italie voudra-t-elle être la dernière dans cette lutte pour sauver des vies ? »

En attendant que l'on trouve mieux, il est clair qu'il faut se servir des armes que l'on possède, même si elles ne sont pas rigoureusement efficientes. C'est le cas du B. C. G., dont on calcule qu'il n'agit que dans la proportion de 70 à 80 % des cas, et qu'il ne procure qu'une immunité relative. Nous avons dit récemment ici-même que les recherches se poursuivent et que l'on a obtenu, notamment en Italie, des résultats encourageants. Attendons que la science ait accompli sa tâche.

IX

Je voudrais emprunter à la même revue, *Civiltà cattolica*, mais au n° du 6 septembre, une étude du P. S. Fruscione, intitulé : **Malaise chez les œcuménistes.**

Il existe, depuis plus de quarante ans un mouvement puissant vers l'unité de l'Eglise chrétienne. Le premier Congrès mondial des Eglises — W.C.C. = *World Council of Churches* — se tint à Amsterdam en 1948. La seconde Assemblée doit se tenir en 1953. Dans l'intervalle des Congrès, il existe un Conseil des Eglises, groupant environ 130 groupes chrétiens.

Un certain malaise semble se manifester dans les études préparatoires au futur Congrès. Le mot d'ordre adopté fut dès le début : « *S'unir d'abord, puis discuter* ». On pourrait observer, remarque le P. Fruscione, qu'une fois l'union obtenue, la discussion devient inutile. Il aurait mieux valu dire l'inverse : *Discuter d'abord en vue de s'unir*. Mais s'unir d'abord en admettant sur pied d'égalité toutes les Eglises, c'est se préparer des discussions longues et stériles. Chaque Eglise, en effet, n'admet comme autorité suprême que l'Ecriture. Mais l'Ecriture jusqu'ici n'a pas été principe d'unité mais de dispersion. Chacun interprète l'Ecriture à sa manière et y lit autre chose que l'Eglise voisine. Tout le drame du protestantisme est là, on le sait. S'unir sur le pied d'égalité, c'est donc se vouer à la désunion.

Les Œcuménistes avouent qu'ils sont encore bien loin de l'unité cherchée et ardemment désirée. En premier lieu, l'Eglise catholique entière reste en dehors de leur mouvement, ce qui demeure une lacune désastreuse. En second lieu, chaque membre du Conseil des Eglises tient à sa formule particulière, en matière d'unité et en matière d'ecclésiologie. En gros, on distingue, chez les Œcuménistes, trois opinions très différentes : celle des « Orthodoxes » ou des Eglises orientales — celle des Anglicans — et celle des diverses dénominations protestantes.

Il y a dans l'Œcuménisme des aspects très louables d'une part et de grandes illusions d'autre part. On doit applaudir sans réserve à ce grand *désir d'unité* chrétienne qui anime les Œcuménistes. Rien de plus beau, ni de plus conforme au désir du Christ : « Un seul troupeau et un seul pasteur ! » Parmi les moyens envisagés pour arriver à surmonter et à éliminer le scandale de la division des Eglises, il en est qui est infiniment recommandable, c'est le recours à *la prière*. Voilà pourquoi, au cours de la Semaine annuelle de l'Unité, l'Eglise catholique est heureuse de joindre ses supplications à celles des Œcuménistes.

Mais une fois que l'on a mis en sûreté ces deux points, il faut bien exprimer les réserves trop naturelles qu'inspirent les autres méthodes de l'Œcuménisme. D'abord, il compte, avons-nous dit, sur le recours à l'Ecriture. Mais une expérience séculaire a donné la preuve que l'Ecriture ne contenait pas en elle-même le criterium de sa propre interprétation. Ce fut le recours au biblicisme intégral qui fut, dès l'origine, et qui demeure jusqu'à nos jours, la cause fondamentale de la désunion des Eglises. Comment donc espérer qu'il deviendra, dans l'avenir, un principe d'union ou de réunion ?

A cela, il semble que les Œcuménistes répondent que le temps guérira peu à peu les dissidences, et que la tolérance pratique déjà et très heureusement acquise dans le cadre de l'Etat moderne libéral est un bon augure pour la future unité religieuse.

Mais cette réponse est sans aucune valeur. En effet, le temps n'a rien à voir dans l'aperception de la vérité, ni dans son avènement, car elle est « atemporelle et éternelle ». Et l'exemple de la tolérance au sein de l'Etat moderne libéral est un exemple tout à fait mal choisi. L'unité chrétienne ne saurait être une simple tolérance. Les Œcuménistes eux-mêmes repoussent avec énergie l'idée que l'unité chrétienne pourrait être fondée sur le *syncrétisme confessionnel*, ou sur le *relativisme dogmatique*, ou sur le critérium du *plus grand dénominateur commun*. Dans un Etat moderne, l'unité est obtenue sur la base du patriotisme de tous. Cette unité apparaît principalement en temps de grand péril national. Alors, on se hâte de proclamer « l'union sacrée ». Mais l'union sacrée, jusqu'ici, n'a jamais survécu au danger qui lui avait donné naissance. Et elle n'a jamais empêché les dissidences de partis de se poursuivre, au-dessous des formes de l'union patriotique passagère. En ce moment même, nous assistons à un bel effort vers l'unité européenne : la France, l'Italie, l'Allemagne, les pays du Benelux tendent à former un tout. Mais chaque nation, au sein de ce tout, garde ses droits et ses tendances, voire ses intérêts particuliers. Veut-on faire de l'unité chrétienne quelque chose de semblable à l'unité européenne, en gardant à chaque Eglise ses particularités et ses manières de voir ? L'unique remède serait que parmi les Eglises désireuses de s'unir, il y en ait *une, une seule*, qui vienne à être considérée comme l'Eglise authentique du Christ. Mais justement, c'est ce que les membres du mouvement ne veulent pas et ne peuvent pas reconnaître. Chaque Eglise, admise sur « pied d'égalité », a la prétention d'être la véritable Eglise du Christ, et comme la vérité est une, chaque Eglise doit logiquement prétendre à être *la seule* véritable Eglise. On pourrait répondre qu'il n'y a entre les Eglises que des malentendus, des oppositions historiques de personnes,

de races ou d'habitudes, et que ces choses-là ont fait leur temps. Mais ce serait faire preuve d'un optimisme aveugle, car, il suffit de confronter les symboles de foi des Eglises œcuménistes pour constater qu'elles diffèrent les unes des autres par des vues, des enseignements, des usages disciplinaires qui ne sont pas seulement divers, mais souvent contradictoires.

Un accord provisoire a été établi sur deux principes : la foi au Christ, en tant que Dieu et Sauveur, et l'appel à l'Ecriture seule. On a donné à l'unité passagère ainsi obtenue et qui serait à développer à l'avenir le nom plutôt vague d'*unité charismatique*, déjà existante et indestructible, en dépit des divergences séparant les orthodoxes, les anglicans et les protestants.

On lit dans la *Revue Œcuménique — The Ecumenical Review* — les précisions suivantes :

« Si diverse que soit notre attitude à l'égard de Rome, nous sommes clairement unis dans la non-acceptation de la forme d'unité qu'elle nous offre, bien que quelques-uns d'entre nous soient près de cette forme et d'autres très loin. » (avril 1951).

Il restera donc là toujours un point obscur dans l'œcuménisme.

« Ils ne s'aperçoivent pas, conclut le P. Fruscione, que Rome apporte une grande contribution à l'éclaircissement du but qu'ils recherchent... Rome reste pour leur conscience quelque chose comme le diable tentateur et qui les sollicite de surmonter les « bienheureuses » tensions provoquées par la révolution protestante. Mais en réalité, Rome est pour eux un perpétuel avertissement les invitant à ne pas se contenter de discussions verbales ni d'un bel idéal abstrait, et Rome est encore le modèle qu'ils ne reconnaissent pas ouvertement mais qu'ils envient au fond de leurs cœurs, d'une expression parfaite de l'unité du christianisme. »

Les œcuménistes déclarent qu'ils attendent l'heure de l'Esprit-Saint. Nous aussi !

X

Sous la signature L. C. — qui n'est pas la mienne — on trouve dans les *Ecrits de Paris* de septembre 1952, une étude curieuse d'histoire intitulée **Le Procès des Septembriseurs.**

Les *septembriseurs*, ce furent les auteurs des massacres de septembre 1792, au cours desquels périrent, entre autres, plus de cent prêtres, dont plusieurs évêques, aux Carmes, à Paris. Si les *Ecrits de Paris* en parlent, c'est, on le devine, parce qu'il existe une certaine ressemblance entre les massacres qui se sont produits en France, au moment de la libération, et ceux de 1792.

Les massacres de septembre avaient fait, à Paris seulement environ 1.500 victimes. On avait massacré après un simulacre de jugement les prisonniers de l'Abbaye, de la Force, de la Salpêtrière, des Carmes, des Bernardins, de St-Firmin, de Bicêtre, du Châtelet, de la Conciergerie. On avait tué dans les conditions les plus atroces et il y avait eu des scènes de cannibalisme au sens propre du terme, puisque des « tueurs » se vantaient d'avoir mangé tout cru le cœur de certaines victimes, notamment de la princesse de Lamballe !

Vingt jours plus tard, la Convention se réunissait. Dès les premières séances, la lutte s'engage entre Girondins et Jacobins, au sujet des massacres. La thèse des Jacobins était que « ces événements, si la morale les réprouve, la politique les justifie. » A en croire les orateurs de la Montagne, les massacres étaient la réaction naturelle et excusable du « peuple de Paris », en face de l'invasion étrangère. Pour Lanjuinais au contraire, parlant au nom de la Gironde et du bon sens, le peuple de Paris n'y était absolument pour rien.

« Il est connu, dit-il, que les listes furent dressées par des hommes en place ; on sait par quels ordres les victimes furent amoncelées dans les prisons ; on sait que les bourreaux salariés recevaient cent sous par tête. Des registres de sections, les registres de la Commune portent en ligne de compte le prix de ces forfaits... Il est donc vrai que ce furent non pas des émeutes, mais des vengeances particulières. »

Malgré tous leurs efforts, les Girondins ne purent obtenir la mise en accusation des septembriseurs. On sait que bientôt, ils eurent eux-mêmes à sauver leurs têtes et qu'ils n'y réussirent que dans une faible proportion. Les Montagnards ensuite, se déchirèrent les uns les autres. Il y eut la fournée des modérés — les Dantonistes — puis celle des « enragés » — les Hébertistes — jusqu'au jour où le 9 thermidor vint mettre fin à la Terreur.

Un esprit nouveau apparut alors en France. Les magistrats, qui avaient déjà réuni des dossiers contre les septembriseurs et n'avaient arrêté leur procédure qu'en raison des événements et du triomphe de la Montagne, se hâtèrent de les reprendre. A Couches, près d'Autun, le 8 septembre 1792, quatre ecclésiastiques avaient été massacrés au moment où, pour obéir à la loi, ils cherchaient à se rendre en Suisse. Quatre des individus qui avaient participé à ce meurtre furent arrêtés, après thermidor. Le tribunal de Saône-et-Loire, en condamna deux à mort et relaxa les deux autres. Le tribunal de Seine-et-Oise entreprit le procès des massacreurs de Versailles, celui de la Marne requit contre les assassins des prêtres à Reims. En vain, le parti jacobin essaya-t-il de reprendre le dessus. La Convention ferma le club de la rue St-Honoré, et le 4 messidor 1795 une loi réglementa la répression des crimes de septembre. Les assassins des officiers et des prêtres de Reims furent condamnés à mort : un colporteur de journaux, et un brocanteur, qui furent exécutés le 1er fructidor, sur la place de l'Hôtel de Ville de Reims, à l'endroit même où étaient tombées leurs victimes. Un cordonnier et un vitrier furent frappés de six ans de fer.

En se séparant, la Convention essaya de prononcer une amnistie générale englobant même les septembriseurs, au moins dans la pensée des Jacobins. Mais sous le Directoire, le tribunal criminel de Paris estima que l'amnistie ne s'étendait pas à de tels forfaits qui étaient des crimes de droit commun et non des délits politiques. Les procès furent alors poussés vigoureusement, dans toute la France. Le tribunal de Seine-et-Marne condamna à mort quatre individus convaincus d'avoir massacré 13 détenus à la prison de Meaux, dont 7 prêtres. Il y avait un tisserand, un fripier, un cordonnier, un portefaix. Leur pourvoi étant rejeté, ils furent **exécutés.**

Mais ces condamnations n'étaient qu'un prélude aux opérations de bien plus vaste envergure qui

devaient se dérouler à Paris, pour les procès des septembriseurs de toutes les prisons énumérées plus haut. Il s'agissait surtout des massacreurs des Carmes et de la Force. Neuf individus furent d'abord poursuivis. Mais sept furent relâchés faute de preuves, et deux seulement condamnés à 20 ans de fer et non à mort, car la préméditation ne fut pas retenue. L'un se nommait Damiens Pierre-François, vinaigrier. On a sur son « travail » les indications suivantes dans le résumé de Gohier, président du tribunal :

« Damiens a été vu par plusieurs témoins, la chemise retroussée jusqu'aux coudes, les mains et les bras ensanglantés, venir demander à boire, comme un furieux, chez le marchand de vin Lévêque demeurant vis-à-vis de la prison de l'Abbaye ; il se lava les mains à la fontaine, demanda une bouteille de vin et dit froidement : « Retournons à notre besogne. »

D'autres témoins précisèrent que cette « besogne » consista à participer au massacre de 63 personnes et à se distinguer entre tous par son acharnement et sa cruauté.

L'autre condamné, un nommé Bourre Antoine, était venu aussi chez Lévêque, pour boire un verre ; il avait les mains et les vêtements souillés d'ordures, et il avait expliqué que, poursuivant un juge de paix, prisonnier, il l'avait atteint dans les latrines, que là le juge de paix l'avait renversé et jeté dans les ordures, d'où il avait fallu venir le délivrer.

Les massacres de la Force donnèrent lieu aux poursuites contre 16 massacreurs, mais, faute de preuves, il fallut en acquitter 15. Un seul fut condamné à 20 ans de fer. Pour la même raison, les accusés des Carmes, de Bicêtre, de St-Firmin, de la Salpêtrière, au nombre de 14, furent acquittés.

Ils pouvaient donc se considérer comme hors de cause, lorsque leur destin subit le plus étrange des revirements. Le 24 décembre 1800, les Chouans firent exploser, rue St-Nicaise, la « Machine infernale », pour atteindre le premier Consul. Bonaparte n'échappa que par miracle. On attribua ce méfait aux extrémistes de gauche, avant de découvrir les véritables auteurs. Fouché, chargé de la répression, fit arrêter tous les septembriseurs, acquittés faute de preuves. Quinze jours plus tard, ils étaient déportés. Un convoi de 40 partit de Bicêtre, et huit jours plus tard un second convoi de 32. On sut alors que les Chouans étaient les vrais coupables, mais nul n'eut l'idée de révoquer l'ordre de déportation. Les massacreurs furent débarqués à Mahé, puis, sur les réclamations des habitants, retransportés à l'île d'Anjouan, une des Comores. Sept ans plus tard, on pouvait dresser le bilan suivant : 29 morts de misère à l'île d'Anjouan, 8 morts à Mahé, 1 mort sur le bateau transporteur, 4 évadés d'Anjouan, 5 évadés de Mahé, 20 encore détenus à Mahé et 3 à l'île de France. D'autres septembriseurs avaient échappé à la vindicte publique, parce que la mort les avait pris auparavant. Ce fut le cas du fameux Maillard, président du « tribunal » de L'Abbaye, qui mourut phtisique avant thermidor.

XI

Il est toujours instructif de recueillir les témoignages désintéressés de la part des étrangers, au sujet de l'**état du catholicisme en France.** Nous avons, dans l'*Ami*, réagi à plusieurs reprises sur les descriptions trop noires à ce sujet. Voici, dans la revue espagnole *Ecclesia* du 16 août dernier, le récit d'une visite faite en France puis en Belgique, par un directeur important d'œuvres, venu d'Espagne, Emilio Sarto.

Il venait, dit-il, pour prendre contact avec quelques organisations sociales, concernant surtout les ouvriers. Ses impressions exigeraient, pour être bien exposées, dit-il, des heures d'explications et de commentaires. Il s'en tiendra donc à des vues d'ensemble.

« La France, avec tous les problèmes qui se posent, chez elle, à l'Eglise, vit une véritable restauration religieuse chrétienne. Parmi tant d'idées rares qui parfois frôlent l'hérésie, elle possède certains mouvements de christianisme pur, animés de la plus intense vitalité. »

Il signale ensuite en premier lieu la J.O.C. Cette organisation, en France, lui a donné, dès le premier contact, une impression de plénitude. Durant son séjour à Paris, il put rester en permanence à la Centrale jociste, ce qui lui permit d'avoir avec ses dirigeants des relations familières et intimes, en sorte que ses appréciations en acquirent la plus grande valeur. Selon lui, la J.O.C. française a su garder au sein d'une organisation internationale une personnalité très marquée. Elle n'est ni une copie ni encore moins une caricature de ce qui se fait ailleurs. Elle est à la fois nationale et largement ouverte sur la vie internationale. Le centre jociste est si accueillant qu'il est constamment visité par des dirigeants jocistes venant de tous les pays. Même, comme c'était le cas du visiteur espagnol qui nous dit tout ceci, les dirigeants d'autres mouvements que la J.O.C. aiment à y puiser des exemples, des indications, à y prendre des contacts qu'ils ne trouveraient pas ailleurs.

« C'est ainsi, écrit M. Emilio Sarto, que, durant mon séjour à Paris, auprès de la J.O.C., j'ai pu établir des contacts avec des personnes d'un grand nombre de pays : nègres du Cameroun ou de la Côte d'Ivoire, autrichiens, anglais, suisses, italiens... Il était curieux de voir la joie des jocistes au milieu de ce concours international. »

La vitalité de la J.O.C. française tient à deux choses : d'une part, chacun de ses militants vit pleinement son idéal, qui est de tout rapporter au point de vue du Christ et au point de vue de l'ouvrier. Ce premier principe est toujours appliqué en fonction de la personne humaine. On va tout droit au milieu humain, pour étudier ce qu'il y faut modifier et améliorer. De là, une lutte sans arrêt contre toute injustice. Mais ce n'est pas le but suprême, car ce but c'est l'homme dont il s'agit de faire un bon chrétien.

D'autre part, le sens de la responsabilité est très développé chez les dirigeants jocistes. En plus de la responsabilité de l'œuvre, il y a la responsabilité personnelle. Et tous les dirigeants sont parvenus à un sentiment élevé de l'esprit d'équipe, tout en conservant leur responsabilité individuelle. C'est ce qui permet à un mouvement aussi énorme d'échapper à la plaie des « hommes indispensables ».

Enfin, la J.O.C. a résolument dépassé l'étape de la conquête du... déjà conquis. Il est des apostolats qui usent leurs forces dans des conquêtes de ce

genre. Il n'est question que de convertir les bons chrétiens, car ce n'est qu'à eux que l'on s'adresse le plus souvent ! Le véritable apostolat est celui qui va plus loin, et qui cherche à pénétrer en milieu non-croyant. Il faut observer, enfin, que la Hiérarchie reconnaît cette responsabilité des dirigeants laïques et lui permet de s'exercer à plein aussi longtemps qu'elle s'écarte de l'erreur.

« La J.O.C. française, conclut Emilio Sarto est une communauté chrétienne qui fait penser aux premiers chrétiens. Et elle a un prestige et une influence qui présage beaucoup de fruits. »

La J.A.C. est un second mouvement, qui fut créé sur le modèle de la J.O.C. Il fallut quelques années pour dégager la J.A.C. des normes du mouvement de la jeunesse ouvrière, pour arriver à lui donner sa physionomie propre, celle d'un mouvement rural. Elle garde, certes, le caractère fondamental de toute action catholique. Il s'agit toujours et en tout de « restaurer toutes choses dans le Christ ». Mais la J.A.C. française a acquis ses méthodes propres. Elle a su s'adapter au milieu rural, qui est tout différent du milieu ouvrier. Elle possède une grande souplesse, en sorte que ses diverses organisations répondent aux besoins spéciaux de chaque contrée, de chaque province et de chaque saison aussi. Et cependant, tous ces mouvements ruraux sont reliés entre eux et travaillent au même but et dans le même sens. En dehors des réunions, qui sont assez espacées : mensuelles le plus souvent, il existe un très grand nombre de bulletins, de publications qui maintiennent le contact entre les membres du mouvement. La J.A.C. française compte de très nombreux effectifs et elle est en mesure d'agir efficacement, dans toute la vie rurale du pays.

En dehors de ces deux mouvements de jeunesse — on remarquera que le visiteur ne parle pas de la J.E.C. — il existe des mouvements pour adultes. Le M.F.R. — Mouvement familial rural — en est un. Il complète la J.A.C. Il recueille la presque totalité des J.A.C. quand ils sont devenus adultes. L'organisation en est plus lâche, les réunions moins fréquentes. Mais il y a aussi des publications spécialisées pour établir les courants d'action et de pensée communes. En dehors du problème religieux proprements dit, il est fait dans ce mouvement une grande place à l'instruction professionnelle et il existe un grand nombre de services sociaux ou économiques. Il est formé de familles entières : mari, femme et enfants.

Mais là où notre surprise fut grande, remarque M. Emilio Sarto, ce fut dans l'examen de l'A.C.O. — Action catholique ouvrière —. Ici, nous étions, dit-il, dans notre domaine propre. Et en prêtant l'oreille aux explications de ses dirigeants et conseillers, nous avions l'impression de nous écouter nous-mêmes dans les conférences par lesquelles nous avons coutume d'expliquer les buts et le fonctionnement de la H.O.A.C. espagnole. Identité absolue dans les fins. Même intention, même idéal. Même organisation, en dépit de quelques différences de second plan. Il nous a été possible, en présence de la multitude des points de contact, de formuler le désir d'une intimité encore plus grande et d'une communauté d'action véritablement internationale. La nécessité d'une telle communauté est ressentie partout.

L'A.C.O. française prend les hommes où ils sont et tels qu'ils sont. Elle ne cherche pas à les tirer de leur ambiance. Elle veut en faire des témoins du Christ dans le milieu où ils se trouvent. C'est à eux de transformer au moins en partie cette ambiance qui est la leur. L'A.C.O. forme religieusement et culturellement ses membres, mais elle se désintéresse entièrement des intérêts temporels proprement dits, car elle laisse aux hommes qu'elle a formés leurs initiatives dans le domaine de ces intérêts. C'est aux ouvriers catholiques de se grouper comme ils l'entendent pour la défense de leurs droits. L'A.C.O. se borne à les maintenir dans l'esprit qui est le sien : l'esprit chrétien intégral. Ce mouvement est de date récente, mais il a déjà acquis une « mystique » et une influence apostolique extraordinaires.

Après cette analyse des grands mouvements ouvriers catholiques de France, M. Emilio Sarto dit, en terminant ce qu'il pense des mêmes mouvements en Belgique. C'est un peu différent de ce qu'on trouve en France :

« La Belgique, écrit notre visiteur, donne en matière sociale et ouvrière une sensation de plénitude de maturité, de quelque chose qui a atteint son terme. »

Les syndicats chrétiens d'une part, et les mouvements ouvriers d'autre part ont transformé les hommes et les milieux eux-mêmes. Ils ont traversé la période des luttes et des difficultés, pour entrer dans le domaine des résultats, de la consolidation et de l'efficacité. On sent que les dirigeants belges se considèrent comme des précurseurs, des pionniers, des fondateurs en matière ouvrière et sociale. Il y a unité entre les diverses organisations. Les cadres sont forts et expérimentés. L'ensemble présente une puissance qui peut agir profondément dans le pays et imposer ses points de vue.

M. Emilio Sarto conclut par l'espoir que l'on arrivera à la constitution d'une Association internationale sociale catholique. Ces impressions méritaient sans doute d'être enregistrées ici.

L. Cristiani.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Six paroisses à desservir. Terres riches ; la plupart des gens du pays ne pratiquent pas régulièrement ; les grosses fermes, en général, sont tenues par des étrangers, établis depuis 1919. Eux sont chrétiens et pratiquants ; mais l'intérêt, l'appât du gain, la richesse commencent à faire baisser la foi. Ces gens-là n'auraient jamais travaillé le dimanche, il y a vingt ans... Maintenant qu'ils ont un matériel moderne : tracteurs, moissonneuses-batteuses, etc., ils ont moins d'ouvriers, mais se croient « obligés » de travailler à certaines saisons : jour et nuit et de juin au 15 août : *tous les dimanches.*

C'est cette question qui m'embarrasse.

La machine au lieu de libérer l'homme le rend esclave, le matérialise, le paganise. Quand un de ces

bons chrétiens vient me demander vers la fin juin : « Est-ce que je peux travailler le dimanche... le colza est mûr... puis ce sera la moisson... » Que lui répondre ?

Bien sûr ! S'il s'agissait de travailler un seul dimanche parce qu'on craint un orage... Mais je pense à certains de nos fermiers qui ont acheté deux moissonneuses-batteuses, tracteurs, etc..., tout un matériel qui coûte fort cher... et il faut l'amortir...

D'autre part pour la moissonneuse-batteuse — qu'il s'agisse de colza, de blé ou toute autre céréale — il faut attendre que ce soit mûr à point, et le colza, entre autres, craint le vent et la moindre pluie. Or un ha. de colza : c'est plus d'un million sur pied... Comme ceux qui ont le matériel adéquat : ce sont nos réfugiés — nos meilleurs chrétiens — ils travaillent à l'entreprise et vont faucher à l'entour, sans arrêt, le dimanche comme les autres jours et chez leurs voisins non-pratiquants.

Ils sont allés le dimanche matin à la messe, bien sûr. Le colza terminé ce seront les blés, avoines, etc... Mais le danger : c'est que les voisins s'appuient sur l'exemple des chrétiens pour travailler aussi chaque dimanche, même si ça ne presse pas !... et, autre danger, les jeunes étrangers, la nouvelle génération, habitués à travailler ainsi le dimanche, n'ont plus dans l'esprit ce respect sacré du repos dominical...

Que faire alors ?...

Vous me rendriez service, et sans doute à d'autres, en mettant les choses au point.

R. — I. Devant ce problème de morale pastorale, il faut, me semble-t-il, se souvenir de deux choses :

— 1° Que le précepte du repos dominical est une loi coutumière et sociale. Par conséquent, il peut et doit évoluer, au moins dans ses interprétations secondaires, avec l'évolution de la société et des conditions de la vie. En fait, il a évolué et il continue à évoluer. Inutile de nier ce fait. On aurait tort aussi soit de vouloir empêcher cette évolution, soit de la provoquer d'une façon artificielle et prématurée au risque de scandaliser. Les évêques, les curés, les moralistes doivent contrôler et diriger cette évolution, la redresser si c'est nécessaire.

Mais il faut bien distinguer, dans cette loi, le but et le moyen.

Le but poursuivi c'est de créer un climat religieux, général et social, qui donnera aux individus et à la communauté la possibilité de vivre ce jour-là plus spirituellement et plus religieusement, et d'assurer le culte public. Quelle que soit l'évolution, il faudra toujours sauvegarder ce but.

Le moyen que promeut la loi pour atteindre ce but c'est l'interdiction des œuvres serviles (dont, entre parenthèses, il est impossible de donner une définition précise), l'arrêt des affaires, le repos. — La coutume et la tradition ont réglé au cours des âges, avec de multiples variations d'ailleurs, ce en quoi consistait l'abstention des œuvres serviles et le repos. Au cours des siècles se sont multipliées aussi les causes valable d'excuses. Il y aura encore, sans doute, des changements.

— 2° Que la loi du repos dominical a toujours admis des cas d'excuses. Tout motif relativement grave est ici recevable : nécessité publique, nécessité privée, service divin, pratique de la charité, coutume. La coutume autorise par exemple l'ouverture des salons de coiffure ; d'autres coutumes, moins anciennes ou qui s'introduisent, devront souvent être tolérées soit parce qu'elles font présumer que, du fait d'une quasi nécessité sociale ou particulière, il existe une excuse, soit parce que, combattues, elles pourraient donner lieu à un plus grand mal, i. e. dans la pratique, des fautes formelles.

II. — Dans cet esprit (savoir : l'essentiel de la loi c'est ce climat social religieux enveloppant le dimanche, des excuses valables sont de plus en plus nombreuses), il semble que :

— 1° On pourrait tolérer le travail pour le colza, qui doit être rapidement enlevé : un dimanche ou deux, sans doute, suffiraient pour ce travail urgent;

— 2° Mais le blé peut attendre, et l'entrepreneur qui fournit la moissonneuse-batteuse ne perdra pas d'argent, car le travail qu'il n'effectue pas aujourd'hui dimanche il le fera demain. La moisson se trouvera prolongée de quelques jours seulement, une semaine au plus. — Il faut essayer d'obtenir des propriétaires de machines qu'ils s'abstiennent, tous, de travailler le dimanche pour la récolte du blé, sauf évidemment cas exceptionnel, de menace d'orage par exemple. Puisqu'ils sont de bons chrétiens, ils peuvent comprendre qu'un travail de moisson ne permet pas d'assurer au dimanche ce climat social religieux qu'il doit avoir. Qu'ils s'entendent tous pour que ce jour-là les machines ne fonctionnent pas. Il faudrait pendant l'hiver les ouvrir à ce problème et le leur faire résoudre dans ce sens.

Il est à prévoir d'ailleurs que la multiplication du matériel fera un jour cesser cet abus, comme c'est arrivé pour les batteuses.

E. G.

Q. — Un transporteur (citerne-essence) est assuré. Un camion « quitte la route »... s'enlise. Pour le dégager plus facilement, et économiser la main-d'œuvre, on vide (au moins en partie, je ne sais) la citerne, mais on recueille l'essence. Le propriétaire du camion, pour toucher une indemnité de la part de l'assurance, déclare avoir perdu une certaine quantité d'essence. L'assurance, en effet, paraît-il, n'indemnisait pas pour le travail de dégagement du camion... Le propriétaire a ainsi touché de l'assurance une indemnité suffisante pour couvrir les frais de dégagement du camion, pas plus.

Pour justifier sa conduite, il dit qu'il aurait pu laisser couler l'essence (afin de dégager plus facilement le camion) et qu'alors il aurait eu droit à une indemnité de l'assurance. Donc l'assurance n'a pas été, en fait, lésée.

Quid ? post factum ?

Peut-on laisser en paix le transporteur ? Est-il tenu à restituer à l'assurance ?

R. — 1° L'assurance est une convention dans laquelle l'assureur assume les conséquences pécuniaires de *certains risques désignés* qui intéressent l'assuré, celui-ci s'engage au paiement d'une prime.

Contrat aléatoire puisque l'obligation de l'assureur dépend d'un élément incertain appelé risque. La réalisation de l'éventualité envisagée s'appelle sinistre.

L'assurance des choses a toujours un caractère indemnitaire, c'est-à-dire que la somme que l'assureur s'engage à verser en cas de sinistre n'est pas déterminée à l'avance, mais est proportionnée au dommage subi par l'assuré.